

Tilburg University

Metafysica in Leuven

Jonkers, P.H.A.I.

Published in:
Tijdschrift voor Filosofie

Publication date:
1995

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Jonkers, P. H. A. I. (1995). Metafysica in Leuven. *Tijdschrift voor Filosofie*, 57(2), 331-343.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

METAFYSICA IN LEUVEN¹

door Peter JONKERS (Utrecht)

Voor heel wat hedendaagse filosofen staat de term 'metafysica' ongeveer voor al datgene waar ze zich zo snel en zo definitief mogelijk van willen bevrijden. Metafysica wordt dan vaak gezien als een objectiverend, beheersend weten dat de mens tot subject en de wereld tot object maakt, als een kennen volgens het principe van voldoende grond, dat God tot sluitsteen van zijn systeem maakt en zodoende Zijn transcendentie teniet doet. Het hedendaagse denken twijfelt niet alleen aan de uitvoerbaarheid van dit metafysische project vanwege de eindigheid van de menselijke rede, maar ervaart ook dit project zelf als buitengewoon problematisch. Toch is het in onze anti-metafysische tijd van groot belang om de fundamentele vragen van de metafysica te blijven stellen en te blijven zoeken naar mogelijke antwoorden daarop. Het boek *Naar leeuwenrieken grijpen* is een boeiende poging daartoe.

Het doel van dit boek is tweeledig: enerzijds wilden een aantal promovendi en collega's van wijlen J. Van de Wiele hem eren ter gelegenheid van zijn emeritaat aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, anderzijds wilde men naar aanleiding van het honderdjarig bestaan van het H.I.W. in 1989 laten zien wat er momenteel leeft op metafysisch gebied. Het resultaat is een rijk geschakeerde, maar tegelijk ook nogal disparate verzameling studies. Wat aan dit boek desalniettemin meer eenheid moet geven dan een willekeurige feest- of (in dit geval) gedachtenis-bundel, wordt aangeduid in de ondertitel: 'Leuvense opstellen over metafysica'. Daarom zal ik deze ondertitel als tweeledige richtvraag nemen voor mijn bespreking: 'Welke metafysische kernvragen worden in de verschillende bijdragen ter sprake gebracht en op welke wijze gebeurt dit?' en 'Zijn er onderlinge overeenkomsten in thema-keuze of benaderingswijze die kunnen wijzen op een gemeenschappelijk (Leuvense) denkklimaat?'

P. JONKERS (1954) is hoogleraar Wijsbegeerte aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht. Hij publiceert over het Duitse idealisme en hedendaagse metafysica.

1. Kritische studie van: M. MOORS en J. VAN DER VEKEN (red.), *Naar leeuwenrieken grijpen. Leuvense opstellen over metafysica*. Leuven, Universitaire Pers, 1994, 245 p.

WAT IS METAFYSICA?

Dat het antwoord op de vraag 'wat is metafysica?' niet zo voor de hand ligt als op het eerste gezicht lijkt, is aangetoond door H. Berger en J. Van de Wiele.² Berger stelt Heideggers brede metafysica-begrip, volgens hetwelk elke filosofie metafysica is voor zover daarin een bepaalde opvatting van het zijn wordt uitgesproken, tegenover de veel striktere opvatting van Aristoteles, volgens wie de metafysica het zijnde als zijnde tot voorwerp heeft. Berger sluit zich aan bij deze tweede opvatting, omdat hij vindt dat Aristoteles' bepaling een principiële betekenis heeft voor de metafysica als zodanig. Dienovereenkomstig „moet de metafysica [volgens Berger] bepaald worden (1) als de mogelijkheid om vanuit een willekeurige zijnde uitspraken te doen die voor alles gelden, (2) als reflectie over de veel-eenheid van de zijnden, en (3) als bevestiging van een transcendentie die altijd reeds aan het zijnde immanent is zonder op te houden er transcendent aan te zijn”.³ Op basis hiervan valt de metafysica samen met de aristotelisch-thomistische traditie, en is de moderne wijsbegeerte vanaf Descartes een breuk met de metafysica, omdat het probleem van de verhouding van immanentie en transcendentie daarin op een wezenlijk andere wijze gesteld wordt.

Van de Wiele daarentegen bepaalt de metafysica veel breder en sluit in feite veel te veel aan bij Heideggers opvatting ter zake. De harde kern van de westerse metafysica is een identificeerbare gestalte binnen het geheel van de geschiedenis van de filosofie, gebaseerd op een aantal gemeenschappelijke kenmerken: intellectualisme, spiritualisme, theologisme en antropomorfisme. De metafysica omvat bijgevolg kernelementen uit de hele wijsgerige traditie vanaf Plato's ideënteel tot en met Hegels speculatieve logica. Aristoteles' bepaling is hier dus gezinszins maatgevend: „Wij moeten kennelijk onze kijk op de definitie van de metafysica ontaristoteliseren”.⁴ Dit houdt concreet in dat tegenover de aristotelische metafysica-opvatting minstens kritisch de mogelijkheid geopperd dient te worden dat haar *totale* karakter minstens het minst relevante is, dat de *triomf van het intelligentie* van de zijns- en de godsproblematiek de toegang tot het denken van een goddelijker God afsluit.⁵ Het project van Van de Wiele bestond erin om deze klassieke metafysica te overschrijven in een fundamentele wijsbegeerte die gewonnen werd uit de kritiek op de hierboven genoemde drie basiskennmerken van de metafysische traditie. Door zijn voortijdige dood heeft hij deze fundamentele wijsbegeerte echter niet kunnen voltooien.

Hoe verschillend Berger en Van de Wiele de metafysica historisch ook afgrenzen en hoe tegengesteld zij deze traditie ook appreciëren, toch stemmen zij in belangrijke mate met elkaar overeen in hun bepaling van de grondvragen van de metafysica. Bij beiden komen

er een drietal probleemvelden naar voren die kenmerkend zijn voor de metafysica: 1. het probleem van de universaliteit van de menselijke rede, 2. de vraag naar de verhouding van eenheid en veelheid, 3. het probleem van de verhouding van immanentie en transcendentie. Vraag is nu op welke wijze de auteurs, die aan deze bundel hebben meegewerkt, zich tot deze kernvragen van de metafysica verhouden.

HET METAFYSISCH PROJECT

Allereerst wil ik echter nagaan hoe de auteurs denken over de mogelijkheid zelf van een metafysica. In zijn 'Ten geleide' karakteriseert J. VAN DER VEKEN deze bundel als „een poging om *meta*-fysisch te denken in een anti-metafysische tijd” (p. X). Geen van de auteurs twijfelt aan de mogelijkheid van de metafysica als dusdanig (p. XII), en dit ondanks het door allen gedeelde besef dat dit type van denken in een crisis verkeert. Maar de crisis van de metafysica is niet hetzelfde als haar dood. Deze stelling wordt zelfs onderschreven door diegenen, die het meest afwijzend staan ten opzichte van het metafysische project.

Zo levert S. DE BLEECKERE scherpe kritiek op het 'meta' van de metafysica, maar blijft toch de levensnoodzakelijkheid daarvan in de cultuur beklemtonen (p. 47-9). Hij ziet niets in een 'replicatieve bevestiging' (b.v. het neothomisme) en evenmin in een 'deconstructivistische ontkenning' van de metafysica. Een grondige herbevestiging van het 'meta' van de metafysica is nodig om haar nieuw leven in te blazen. De betekenis 'boven van dit voorzetsel, in de zin van het onveranderlijke, eeuwige zijn dat zich verheft boven de beweging, is slechts een afgeleide van talrijke oorspronkelijke betekenissen, zoals 'russen' en 'in het midden van'. Het metafysische hoort „niet boven, buiten of achter, maar midden in het fysieke thuis” (p. 45). Onder invloed hiervan ontwikkelt de metafysica een scherper oog voor de fysieke wereld van de beweging en uiteindelijk voor het leven zelf. Als men dit metafysische spoor van het leven volgt, lossen zich de tegenstellingen van de klassieke metafysica tussen schijn en zijn, natuur en bovennatuur op. „De metafysica is het kind en de erfgename van het leven. Zij is immers in de volle zin van het woord 'fysisch'” (p. 47) en heeft tot taak het geheim van de beweging te bewaren.

Ook H. DE DIJN laat in zijn bijdrage ruimte voor een bepaald soort metafysica, dit misschien tot verwondering van hen die de discussies rond zijn en Burms' boek *De rationaliteit en haar grenzen* kennen. Hij vertrekt vanuit de verbodskeling die de moderne cultuur kenmerkt en schetst een drietal mogelijke reacties daarop: 1. het herstel van een soort eenheid door de metafysica, 2. het zoeken van een radicale transcendentie in de wetenschappelijke activiteit, en 3. een aanvaarding van de breuk tussen kennis en zingeving. Deze derde mogelijkheid betekent een 'dubbelzinnige' verhouding tot de moderne rationaliteit: enerzijds wordt de onherroepelijkheid van de moderniteit aanvaard, maar anderzijds worden de fundamentele dimensies van het menselijk bestaan, zoals moraal, religie en kunst, ontrokken aan de machtsgreep van de koude, wetenschappelijke rationaliteit. Verder wordt deze reactie gekenmerkt door een fundamentele passiviteit en een ei-

2. H. BERGER, *Wat is metafysica? Een studie over transcendentie*. Van Gorcum, Assen / Maastricht, 1993, p. 31-43; J. VAN DE WIELE, *De harde kern van de westerse metafysica. Een historisch-systematische en kritische studie*. Acco, Leuven / Amersfoort, 1986, p. 251-256.

3. H. BERGER, o.c., p. 42.

4. J. VAN DE WIELE, o.c., p. 255.

5. J. VAN DE WIELE, o.c., p. 155-6.

kenning van de transcendentie van de ultieme betekenissen die ons leven bepalen (p. 95). Hoe de spanning, die besloten ligt in de dubbelzinnigheid van deze reactie, opgelost moet worden, bepaalt niet de theorie, maar het leven zelf. De wijsgerige reflectie over deze houding van fundamentele passiviteit is volgens De Dijn een vorm van metafysica, hoewel zij uiteraard wezenlijk onderscheiden is van het eenheidsweten van de moderne metafysica (p. 99). De vraag waar het hier op aankomt is dus niet zozeer of een bepaald filosoferen al dan niet een vorm van metafysica is, maar wat het criterium is van een *goede* metafysica. De Dijn bepaalt dit criterium als de mate waarin de existentiële beleving in staat is om de metafysica op *geslaagde wijze* te bevuchten om haar *eigensoortige Waarheid* uit te drukken of vorm te geven (p. 100). Hiermee brengt hij de metafysica in de buurt van de wijsheid en mildert de scherpe scheiding tussen cognitie en zingeving die zo typisch was voor zijn boek over de grenzen van de rationaliteit.

DE UNIVERSALITEIT VAN DE REDE

Een van de vragen waar in de hedendaagse wijsbegeerte het meest discussie over bestaat, is die van de universaliteit van de rede, in samenhang met de grenzen van de taal. In zijn 'Ten geleide' brengt J. VAN DER VEKEN deze kwestie treffend onder woorden via de plaats van de metafoor in de metafysica. Enerzijds beseft de hedendaagse metafysica dat zij talige categorieën overdraagt van de vertrouwde alledaagse wereld naar een domein waarvoor ze feitelijk niet ontworpen zijn. Dit houdt in dat het moderne project van een universele vertaalbaarheid een droombeeld lijkt te zijn. Maar anderzijds doet het opgeven van de wenzelijke referentialiteit van de taal de mens verdwalen in een spiegelpaleis van steeds verschuivende beelden die alle even bedrieglijk zijn. Deze principiële problematiek, die rechtstreeks voert tot de kern van de metafysica, brengt Van der Veken in zijn inleiding tot de conclusie dat „de vernieuwde aandacht voor het 'meta', voor het andere dan het onmiddellijk grijpbare, eerder een *aanscherping van het 'meta' is dan zijn negatie*” (p. XIX). Maar men zou er aan kunnen toevoegen dat deze aanscherping de rede tegelijk confronteert met haar onophefbaar eindigheid. In dit besef, dat in al zijn scherpte is verworden door critici van de metafysica als Nietzsche, Heidegger, Derrida etc., lijkt me het belangrijkste verschil te liggen tussen hedendaagse aanzetten tot metafysisch denken en de traditionele metafysica's. Elke hedendaagse metafysica moet bijgevolg stelling nemen ten aanzien van deze vraag naar de universaliteit van de rede. Het onderzoek daarnaar en het formuleren van mogelijke antwoorden krijgen in dit boek dan ook veel aandacht. Blijken zal echter dat deze antwoorden allesbehalve eenduidig zijn: sommige auteurs houden na de metafysica-critiek alleen nog een 'meerzinnige metafysica' voor mogelijk en zinvol, anderen proberen als reactie op de problemen die deze kritieken zelf oproepen de metafysica te (het) bepalen als een vorm van speculatieve filosofie, die trouw poogt te blijven aan haar ideaal van de eenheid van de rede.

Een hedendaagse benadering van deze kernvraag van de metafysica kan uiteraard niet buiten een grondige discussie met Hegel om. P. CRUYSSBERGHS en L. DE VOS analyseren zijn poging om het denken uit te stuwen boven de door kantianen en andere eindigheds-

denkers vastgelegde grenzen (p. 52). Hegel beschuldigt de traditionele schoolmetafysica van dogmatisme, omdat zij een naïef geloof in de waarheid heeft, meer bepaald in het onmiddellijke samenval van de bepalingen van het denken met de grondbepalingen van de dingen (p. 54). Maar ook de reactie hierop van Kant, die met zijn copernicaanse revolutie heeft aangehouden dat het zijn zelf en bijgevolg ook alle verdere bepalingen van het zijn beschouwd moeten worden als denkbeelden (p. 62), is volgens Hegel inadequaat. Dit op zich juiste inzicht leidt bij Kant immers tot een eenzijdige subjectiviteits- of bewustzijnsfilosofie. Als alternatief voor beide posities poneert Hegel zijn eigen logica, die de thema's van de traditionele metafysica overneemt, maar ze tegelijk transformeert (p. 67). Deze logica expliciteert het dialectische karakter van het denken: dit houdt in dat „alle *denken*, en daarmee ook alles wat we als *werkelijkheid* affirmeren getekend is door negativiteit en tegenstelling” (p. 71). Omdat het filosofische weten echter speculatief van aard is, kan het deze tegenstellingen in hun eenheid vatten door middel van de bepaalde negatie. Deze beweging wordt niet van buitenaf aangebracht, maar is een beweging van het begrip zelf. De logica, die deze beweging mee voltrekt, is zodoende een denken van het denken.

Een van de filosofen die zich scherp afzet tegen Hegels project van een allesomvattende rede en van de volledige aanwezigheid van het denken bij zichzelf is Levinas. Dat deze poging om de rationaliteit en daarmee ook de metafysica zelf op een ander spoor te zetten niet vrij van problemen is, wordt aangehouden door L. BOUCKAERT. Hij benadert deze vraag via een analyse van enkele dubbelzinnigheden in Levinas' filosofie. Het gaat dan om de spanning tussen de particulariteit van het getuigenis en de universaliteit van de filosofische reflectie, tussen de onthematische alteriteit van de ander en de wijsgerige thematisering daarvan, tussen het spreken en het gesprokene (p. 102). De kritiek van Derrida, die stelt dat het onmogelijk is om te ontkomen aan het geweld van de taal en het denken, staat hierbij steeds op de achtergrond. In metafysische termen geformuleerd: „Leidt een metafysiek die de transcendentie als een breuk met de ontologie *thematieert* niet ipso facto tot de herbevestiging van de ontologie als ultieme horizon voor alle menselijk spreken en denken?” (p. 121). Volgens Bouckaert slaagt Levinas erin deze dreigende inpassing van het denken te vermijden door het meerzinnig karakter van zijn metafysiek (p. 121). Dit bestaat erin dat het metafysische discours terzelfder tijd een deconstructie, een herhaling en een herbronning van de ontologie is. Zonder een permanente deconstructie dreigt de ervaring van transcendentie verloren te gaan in de thematisering ervan door het denken. Maar er is tegelijk ook een ethische herhaling van de ontologie nodig. Op die manier laat Levinas de metafysische, niet te conceptualiseren dimensie van ontologische categorieën op positieve wijze zien. Tenslotte is de metafysica als ethiek de praktische mogelijkeheidsvoorwaarde voor de ontologie. De ervaring van transcendentie mag niet tegenover de ontologie geplaatst worden, maar is er de bron van (p. 123).

Als antwoord op de uitdagingen van de in onze tijd zo populaire differentie-filosofie benaderen een aantal filosofen de metafysica opnieuw als een vorm van speculatieve filosofie. A. CLOOTS omschrijft in het spoor van Whitehead deze speculatieve filosofie als „de poging om een coherent, logisch en noodzakelijk systeem te ontwerpen van algemeen ideeën, in termen waarvan elk element van onze ervaring kan worden geïnterpreteerd”

(p. 126). Metafysica is dan de meest universaliserende, naar samenhang zoekende vorm van speculatief denken. Als men de metafysica zo begrijpt, moet zij de confrontatie met wetenschap en religie aangaan. De wetenschap is gebaseerd op een beperkt aantal (metafysische) basisveronderstellingen; de zaak van de filosofie als een universeel denken is nu om die presupposities kritisch te onderzoeken, uitgaande van één de ervaring in al haar dimensies. Hiertoe behoort niet alleen de wetenschappelijke ervaring, maar ook de 'finere intuïties', d.w.z. ervaringen van morele, maatschappelijke, religieuze en esthetische aard. Dit betekent evenwel niet dat metafysica en religie samenvalen. De religie is immers gebaseerd op particuliere evidenties, terwijl de metafysica per definitie universeel is. Maar er kan evenmin sprake zijn van een oppositie tussen beide: de metafysica moet aan de religieuze intuïtie een plaats kunnen geven als een verdere invulling van ons zicht op de werkelijkheid (p. 141). Metafysica verschijnt in deze context dus bij uitstek als een systematisch denken, maar tegelijk moet een dergelijk systeem open blijven, d.w.z. de particulariteit van al haar resultaten inzien en bijgevolg ruimte laten voor alternatieven. Het 'particuliere' van Whitehead is dat zijn denken doorgaans een kosmologische invalshoek heeft, waardoor dit type van metafysica getekend blijft door een zekere eenzijdigheid. Daarom pleit Cloots ervoor dat een hedendaagse metafysica moet „bestaan uit een *samenstel* van verhalen: kosmologische, antropologische, ethische...”, zonder dat hiermee het project van een rationele coördinatie opgegeven mag worden (p. 148).

J. DECORTE stelt in zijn bijdrage enkele vragen bij dit zojuist besproken project van metafysica, door sommigen ook wel het wereldbeeldenproject genoemd, met zijn ideaal van een universele vertaalbaarheid (p. XIX). Meer bepaald gaat het hem om de vraag of het binnen dit project mogelijk is om op een intellectueel verantwoordelijke wijze over God te spreken (p. 223). Decorte beantwoordt deze vraag door een vergelijking te maken met het denken van Nicolaus Cusanus. Cusanus' project van een conjecturale metafysica heeft vooral tot doel om „erop te wijzen dat de redenerende rede een halt toegevoepen moet worden, dat elk wereldbeeld een onvolmaakte conjectuur is en blijft” (p. 236). Met betrekking tot de godskennis betekent dit dat pas als de mens de onvoorstelbaarheid van God beseft, hij Hem kan ervaren. Deze ondoorgrondelijkheid, waar de mens in zijn pogingen God ter sprake te brengen op stoot, noemt Nicolaus 'de muur van het paradijs'. Men kan er slechts bovenuit stijgen door de ratio achter te laten. Hiermee manifesteert zich de ervaring van iets dat zich niet wil of kan openbaren aan de voorstelling en het begripelijke denken, maar tegelijk van iets dat zijn onvoorstelbaarheid openbaart (p. 238). Het categoriale spreken is dus tot mislukken gedoemd als het wordt toegepast op het goddelijke. Want tussen het eindige en het oneindige is nu eenmaal geen enkele vergelijkbare mogelijkheid. Het hoogste dat het denken kan bereiken is de onvoorstelbaarheid van God zo volmaakt mogelijk weergeven. De rol van het denken ten opzichte van de religie is dus die van een noodzakelijke negativiteit. Juist op dit punt is er een grondig verschil met het wereldbeeldenproject: een metafysica die vasthoudt aan de universaliteit van de rede staat hier tegenover een conjecturale metafysica, die de eindigheid van het denken en de breuklijnen daarin beklemtoint.

EENHEID EN VEELHEID

De discussie over de hierboven geschetste problematiek van de universaliteit van de rede is in belangrijke mate ook bepalend voor de wijze waarop de beide andere probleemcomplexen van de metafysica, eenheid en veelheid en immanentie en transcendentie, benaderd worden. De eerste kwestie wordt in deze bundel vooral aan de orde gesteld in verband met de vraag naar de zijswijze van de mens. Tal van antropologische thema's, zoals ziel en lichaam, ik en buitenwereld, eenheid en verdeeldheid van het zelf houden immers verband met deze metafysische vraag.

In zijn bijdrage gaat I. VERHACK na hoe in de neo-thomistische metafysica van L. De Raeymaeker over het ik gedacht wordt en stelt de vraag of wij nu nog op dezelfde wijze aan het Ik een zijnskarakter kunnen toekennen. Binnen het raamwerk van de klassieke ontologie beschrijft De Raeymaeker het Ik-zijnde als aanwezigheid van het subject bij zichzelf, als gerichtheid op volkomen zelfbezit in een volledig en restloos samenvalen met zichzelf (p. 4). Boven en zelfs los van alle verscheidenheid van de wereld wordt hier het Ik-zijnde gedacht als pure immanentie, als zelfgenoegzame substantie en als radicale eenheid. Tegenvoer deze inwendige eenheid van het ik staat de uitwendige veelheid van de wereld, het niet-ik; hun onderlinge relatie blijft echter problematisch vanwege de absoluutheid van het ik. Het spreekt haast vanzelf dat Verhack grote bezwaren heeft tegen deze substantialistische opvatting van het ik. Als het ik zo radicaal als substantiële eenheid wordt opgevat, wordt elke verhouding tot het andere en de ander secundair, een accidentele bepalendheid van de verhouding van het ik tot zichzelf (p. 15-6). Toch betekent deze kritiek op de substantiegedachte niet een volledig opgeven van de metafysische idee van de eenheid en zelfstandigheid van het ik ten voordele van een pure verdeeldheid, maar leidt zij veeleer tot een poging om eenheid en veelheid in een meer adequate verhouding tot elkaar te denken. Het zelf-zijn van de mens moet begrepen worden als een te-zijn-hebben van het zijn (als transcendent) als onze eigen mogelijkheid. Dit 'te-zijn' is een samengaan van passief en actief, een mediale vorm: „Alle 'doen' voltrekt zich hier als een *non bene nisi* 'op zich laten toekomen' van iets waarvan wij niet het absolute beginpunt zijn” (p. 23). Het zelf hoeft dan niet langer verbonden te worden met substantiële eenheid en permanentie, maar met de persoonlijke toeïgening van het zich te-zijn-geven van het zijn als mogelijkheid. De eenheid van het ik bestaat dus niet los van zijn verhouding tot het andere, maar juist in die verhouding: „Het ik-zijnde 'is' zijn verhouding tot zichzelf *in* zijn tot zichzelf tredende verhouding tot het andere” (p. 27). Dit duidt Verhack aan met de term ek-insistentiaaliteit, een term waarmee hij zowel de eenheid als de veelheid van het ik recht wil doen.

In zijn bijdrage over de fenomenologische reductie bij Husserl en Heidegger, legt R. BERNET veel sterker dan Verhack de nadruk op de gespletenheid van het ik. Hij laat zien hoe de fenomenologische reductie bij beide auteurs een subject doet verschijnen dat enerzijds aan de wereld gehecht is en er zich anderzijds van afwendt. Het subject leidt op die manier een dubbel leven en verschijnt zodoende ook aan zichzelf op een dubbele wijze (p. 150). Bij Husserl gaat het om een onderscheid tussen het transcendentale subject als wereld-constituerend subject (het resultaat van de fenomenologische reductie) enerzijds

en datzelfde subject als onbetrokken toeschouwer van deze constitutie (degene die deze reductie voltrekt) anderszijds. Bij Heidegger gaat het om een dubbele existentie van het Dasein. In de oneigenlijke existentie houdt het Dasein zich bezig met de praktische zaken van zijn vertrouwde omgeving, in de eigenlijke existentie wordt het Dasein voor de zorg omtrent zijn eigen zijn geplaatst. Op die manier verschijnt het Dasein enerzijds als betrokken op en verwikkeld in de wereld, anderzijds als uit de wereld verbanen. Het subject wordt in zijn zelfvervang steeds geconfronteerd met een zelf dat buiten zichzelf treedt, met transcendentie, en uiteindelijk met zelfverlies. Een dergelijke splitsing behoort volgens Berner tot het wezen van het subject en maakt het tot een gespannen, veranderlijk en kwetsbaar zelf.⁶

IMMANENTIE EN TRANSCENDENTIE

Het probleemcomplex dat in de hedendaagse metafysica de grondigste wijzigingen heeft ondergaan is dat van de verhouding tussen immanentie en transcendentie. De onbevangenheid die de vroegere, neothomistische metafysica kenmerkte in haar zoeken naar een antwoord op de vraag van het 'meta' van de metafysica is verdwenen (p. XII). Waar het neothomisme het metafysisch absolute spontaan gelijkstelde met de God van het christendom, is er op dit punt nu veel meer terughoudendheid. Enerzijds „brengt deze gelijkstelling immers 'Hij die is' te zeer in de greep van het intellect" (p. XVI), en anderzijds worden de afgrondelijke laatste vragen van de metafysica al te snel en te eenduidig opgevuld met het gelovige antwoord van het Godsvertrouwen. Deze beide factoren brengen voor de metafysica de noodzaak mee om zich diepgaand te herbezinnen over de vraag naar de verhouding tussen God en het zijn.

Zoals bekend heeft Heidegger een belangrijke bijdrage geleverd tot dit nieuwe probleemcomplex. In de hier opgenomen bijdrage van J. VAN DE WIELE neemt de discussie met Heidegger dan ook een belangrijke plaats in. In het spoor van Heidegger benadrukt hij de noodzaak voor de hedendaagse metafysica om de zijns- en de Godsraag zo duidelijk mogelijk van elkaar te onderscheiden. Eerst wordt de kritiek op de ontotheologische structuur van de metafysica geanalyseerd: de metafysica moet het zijn niet denken vanuit het hoogst zijnde als ultieme, rechtvaardigende grond, maar dient het veeleer te benaderen via concepten als de wereld, het gebeuren van onvertoegende grond, en de geschiedenis, die alle in de richting wijzen van een afgrondelijke grond (p. 179). Hierna volgt een bespreking van de plaats van het goddelijke binnen Heideggers zijnsdenken. Hier doet zich de paradox voor dat in dit denken een antimetafysisch atheïsme samengaat met een diepe religieuze geesteshouding die een terugkeer van de goden mogelijk maakt (p. 189). Bij wijze van besluit reflecteert Van de Wiele over de mogelijkheden van de metafysica om zich te herbronnen als antwoord op Heideggers kritiek.⁷ De noodzaak voor de metafysica om een

6. Vgl. R. BERNER, *Subject en zelfvervang. Tijdschrift voor Filosofie*, jg. 53, 1991, p. 24.

7. Opvallend is dat Van de Wiele in de hier opgenomen bijdrage de term 'metafysica' wil behouden (p. 191), terwijl hij hem in zijn hierboven besproken boek wil vervangen door 'fundamentele wijsbegeerte'. Waarschijnlijk is de reden hiervan dat deze bijdrage oorspronkelijk van 1974 dateert, terwijl het boek meer dan tien jaar later geschreven is (1986).

duidelijk onderscheid te maken tussen het laatste fundament en de ultieme zin, tussen de zijnsraag en het godsprobleem (p. 195), betekent niet haar einde, maar bergt mogelijkheden in zich voor nieuw begin. Concreet kan aansluiting gezocht worden bij het onderscheid dat Kant maakt tussen zijn benadering van de zijnsraag (in de eerste *Kritiek*) en die van de ultieme zin (in de tweede *Kritiek*), tussen een rechtvaardigende en een dragende grond. Op die manier kan men ook het belangrijkste manco van Heideggers filosofie, het ontbreken van een grondige bezinning op het ethische, aanvullen. Het hier genoemde onderscheid leidt tot een pleidooi voor „de multidimensionaliteit van de metafysische vraagstelling" (p. 201).

In tegenstelling tot Van de Wiele ziet M. MOORS in de traditionele metafysica nog wel degelijk mogelijkheden om op een verantwoorde wijze over het transcendente te spreken. Hij ontwikkelt een *itinerarium mentis ad Deum* via Aristoteles' metafysica van de ziel (p. 205). Op die manier wil Moors zicht krijgen op de verhouding tussen filosofie en openbaring. Als actief intellect is de ziel formeel gezien één met het goddelijke en in die zin ook autonoom. Maar deze autonomie is doortrokken van een heteron, omdat de mens het goddelijke niet constitueert. De metafysische analyse van deze verhouding kan op dubbele wijze dienen als 'ancilla' voor het geloof op zoek naar inzicht. In de eerste plaats kan de openbaringsreligie aansluiten bij de natuurlijke betekenissen die in het denken oplichten. Dit kan omdat de religie in staat is tot een symbolisering van de natuurlijke betekenissen. Hieronder verstaat Moors een „semantische transfiguratie van het natuurlijke, i.c. van de natuurlijke beweging van de ziel naar God toe" (p. 213). Op die manier wordt aan het natuurlijk-anonime een Naam gegeven. In de tweede plaats is de aristotelische zielsmetafysica een kritiek op het fideïsme, dat geloof en natuurlijk inzicht radicaal scheidt. Tenslotte kan deze visie op de onverbreeklijke samenhang van autonomie en heteronomie een mogelijkheid bieden om de eenzijdigheid van het moderne autonoom-denken (de zelfbevestiging) te overstijgen. Essentieel hierin is dat de mens „de innerlijke begrensdheid van zijn conceptueel streven zal hebben erkend" (p. 220). Hiermee mondt Moors uit bij een metafysica van de eindige rede.

EEN GEMEENSCHAPPELIJK DENKKLIJMAAT?

Rest de vraag in hoeverre er in dit boek sprake is van een gemeenschappelijk denklijmaat, dat als 'Leuvens' bestempeld zou kunnen worden. Hieraan voorafgaand wil ik opmerken dat het natuurlijk niet om een exclusief microklimaat kan gaan; daarvoor is het wijsgerig onderzoek in Leuven te internationaal georiënteerd. Verder wil ik deze vraag op een filosofisch relevanter wijze herformuleren: zijn er bepaalde principiële overeenkomsten in de antwoorden die gegeven worden op de alom gesignaleerde crisis van de metafysica en kunnen die antwoorden ons helpen om deze crisis te boven te komen?

Als men de hierboven beschreven probleemcomplexen als normerend beschouwt voor datgene waar het in de metafysica om gaat, dan is het op zijn minst duidelijk dat er in Leuven nog steeds een ruime belangstelling bestaat voor dit type van vragen. Kennelijk leeft er een gedeelde overtuiging dat de rede iets te zeggen heeft over datgene wat het onmid-

dellijk gegevene overstijgt, over het 'meta-' van de metafysica, hoe minimaal en soms vooral negatief deze zeggingskracht door sommigen ook wordt bepaald. Deze spontane interesse voor een metafysische benaderingswijze blijkt vooral als men kijkt naar de bijdragen vanuit die deeldisciplines, die zich op heel wat plaatsen van de metafysica hebben losgemaakt, zoals antropologie, ethiek, cultuur- en godsdienstfilosofie. Dat deze situatie vrij uitzonderlijk is, wordt duidelijk als men haar vergelijkt met die aan de meeste andere filosofische faculteiten in Vlaanderen en Nederland⁸. De aandacht voor het transcendentie en daarmee samenhangend het besef dat de waarheid de mens niet gegeven, maar veelteer opgegeven is, geeft aan het metafysisch onderzoek in Leuven bovendien een zeker antidogmatisch karakter. Dit verraakt zich concreet in een pluralisme van historische benaderingswijzen: om de eigen metafysische problematiek ter sprake te brengen zoekt men veelal aansluiting bij diverse primaïre klassieke en hedendaagse auteurs van uiteenlopende strekking.

Meer inhoudelijk wijsgerig van belang is de vraag welke houding men aanneemt tegenover de crisis van de metafysica, een crisis die, zoals gezegd, in belangrijke mate de crisis is van de universaliteit van de rede. Allereerst valt op dat deze crisis voor een aantal medewerkers aan deze bundel de vorm aanneemt van de crisis van het neothomisme; zij reageren impliciet of expliciet op, of beter tegen deze metafysische traditie. Er is echter een duidelijk verschil met de reacties hierop in de jaren veertig en vijftig: waar het neothomisme vroeger de metafysici in staat stelde een brug te slaan naar andere filosofische tradities⁹, is er nu veelteer sprake van een kloof tussen beide. Hoewel de Sint-Thomaschool nooit exclusief (neo)thomistisch is geweest, is de breuk met het recente verleden toch ommissenbaar. Niemand van de auteurs vertrekt nog vanuit een neothomistisch denkkader, verrijkt met inzichten uit de hedendaagse wijsbegeerte. Deze traditie, die zoveel eminente vertegenwoordigers had in Leuven, maar ook daarbuiten, lijkt voorbij; zij wordt in het Nederlandstalig taalgebied alleen nog met verve voortgezet door H. Berger. Tegelijk is het zo dat een van de belangrijkste thema's uit het neothomisme zichzelf als het ware heeft overleefd en in deze bundel relatief veel aandacht krijgt. Hiermee bedoel ik de vraag of het voor de metafysica mogelijk is om de verhouding tussen wetenschap en geloof te bemiddelen¹⁰. Voorstanders van een speculatief eenheids-denken staan hier duidelijk tegenover hen die van mening zijn dat de moderne verbroekeling van de rationaliteit onomkeerbaar is.

Bestaat er dus een vrij grote consensus over de crisis van de traditionele metafysica, veel minder eensegzindheid is er over de oplossing daarvan. Wylleman spreekt in dit verband van een „overgang van een ietwat triomfalistische metafysiek van het zich-zelf-zijn naar een veel problematischer metafysiek waarvan men zich afvraagt hoe zij 'au contact de l'absolu' zal overleven¹¹. Vraag is dan op welke manier(en) deze voortzetting van de meta-

8. R. COMMERS, *Trendverslag: wijsbegeerte in Vlaanderen. Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, jg. 79, 1987, p. 247-259; W. VAN DOOREN, *Filosofie in Nederland aan het einde van de 20e eeuw. Een overzicht. Idem*, p. 260-268.

9. A. WYLLEMAN, *Veertig jaar filosofie studeren. Mededelingen van het Wijsgerig Gezelschap te Leuven*, nr. 25, 1979, p. 31.

10. C. SREHL, *Thomas en de vernieuwing van de filosofie. Beschouwingen bij het thomisme van Mercier. Tijdschrift voor Filosofie*, jg. 53, 1991, p. 44-89.

11. A. WYLLEMAN, *o.c.*, p. 32.

fysica geschiedt. In deze bundel tekenen zich globaal gesproken twee richtingen af die vooral staan ten opzichte van elkaar. Sommigen proberen de crisis van de metafysica te overwinnen door de draagwijdte van de kritieken daarop in te perken tot een bepaalde historische gestalte van de filosofie of tot een inauthentieke behandeling van bepaalde deelvragen. Via een amendering, herbepaling of herbronning probeert men trouw te blijven aan het ideaal van de metafysica, dat van een eenheidsrichtend kennen van heel de werkelijkheid. Hoe problematisch de realiseerbaarheid van dat ideaal ook is, men blijft zoeken naar een wijsgerig adequate verwoording van de verhouding tussen eksistentie en insistentie, denken en zijn, religie en filosofie, menselijke ervaring en goddelijke openbaring, zin en zijn, etc. Anderen daarentegen zijn van mening dat door de bovengenoemde kritieken de metafysica als eenheidsdenken definitief heeft afgedaan. Volgens hen kan er alleen nog maar sprake zijn van een meerzinnige metafysica. Dit denken vraagt aandacht voor de niet in een denksysteem te integreren rijkdom van het fysische, de verdeeldheid van het ik, de multidimensionaliteit van het zijn etc. Tussen deze beide denkrichtingen bestaat er in de bundel een grondig verschil van mening. In zijn 'Ten geleide' merkt Van der Veken op dat een scheiding van God en het Zijn gevaarlijk is, en dat deze tendens in de bundel ook maar weinig weerklank vindt (p. XVI). Maar toch zijn er heel wat auteurs die dit onderscheid vrij radicaal maken. Het polaire karakter van deze tegenstelling en het feit dat er hierover een discussie plaatsvindt, tonen echter tegelijk aan dat deze beide pogingen om de metafysica nieuw leven in te blazen thuis horen binnen hetzelfde denkklimaat.

Bijzonder boeiend en illustratief voor het gemeenschappelijke denkklimaat waarbinnen deze filosofische discussie plaatsvindt, is nu dat de genoemde polariteit niet de vorm aanneemt van een massieve tegenstelling met alle dogmatisme en partijvorming van dien, maar dat er over en weer een duidelijk bewustzijn is van de vragen en problemen die de diverse posities (met inbegrip van het eigen standpunt) oproepen. Ik wil hier tot besluit wat dieper op ingaan en daar ook enkele eigen kanttekeningen bij maken. In de eerste plaats kan men zich met Cruysberghs en De Vos de vraag stellen of het wel zo vruchtbaar is de geschiedenis van de metafysica te bekijken door de bril van haar critici. Als men erkent dat een grondige vertrouwdheid met de geschiedenis van het denken essentieel is voor elke metafysica, hoe kan zij dan in onze tijd nog als richtsnoer dienen voor eigen werk, tenminste als die geschiedenis meer is dan de laatste berichten over het einde van de filosofie? Is het niet zo dat hoe sneller de filosofie zich denkt te kunnen bevrijden van haar metafysische traditie, des te gemakkelijker zij wegzinkt in de naïviteit van het onmiddellijke zintuiglijke weten, het verheven gevoel of het stichtende geloof, die zich alle afzetten tegen elke wijsgerige bemiddeling?

Ten aanzien van de auteurs in deze bundel die de traditie van de speculatieve filosofie willen voortzetten, stelt zich vervolgens de vraag hoe zij omgaan met de radicaliteit van de hedendaagse metafysica-critiek. Alle voorstanders van deze benadering van de metafysica zijn zich bewust van de problemen die met name het eenzinnige karakter van de

klassieke metafysica heeft opgeroepen: het 'meta' van de metafysica laat zich niet op dezelfde wijze benaderen als de voor het menselijk denken rechtstreeks toegankelijke werkelijkheid. De nodige omzichtigheid is hier dus vereist. Daarom pleit Cloots ook voor een metafysica die een samenspel is van kosmologische, antropologische en ethische verhalen, dit als kritiek op de eenzijdigheid die het metafysisch project van Whitehead in zekere zin kenmerkt. De overgang die de metafysica maakt van deze particuliere verhalen naar de universaliereit als doel van de metafysica is methodologisch gezien een 'imaginatieve sprong'. Moors spreekt over de noodzaak van een symbolisering en een semantische transfiguratie om de natuurlijke betekenissen die in het denken oplichten aan te laten sluiten bij de geopenbaarde God. Opvallend is nu dat beiden een spontaan, niet te beargumenteren vertrouwen hebben in de goede afloop van deze imaginatieve sprong, in de juistheid van de overtuiging dat het natuurlijke zijn aansluiting bij het bovennatuurlijke niet mist. Hier zouden anti-metafysici wellicht wijzen op de (klassiek) metafysische rest van dit speculatieve denken en proberen haar te deconstrueren. Maar tegelijk kan men zich afvragen of men hier niet stuit op het besef van de onontkoombaarheid van een metafysica.

Met betrekking tot de auteurs die een meerzinnige metafysica voorstaan, rijst tenslotte de vraag naar de betekenis van de term 'meerzinnig' en de implicaties van de verbinding daarvan met het woord metafysica. Omdat deze term in de bundel regelmatig zonder veel nadere bepaling opduikt, is het zinnig om er kort bij stil te blijven staan. Binnen een metafysische context verwijst meerzinnigheid naar het oude, thomistische probleem van de (on)mogelijkheid voor de mens om over God, het meta- van de metafysica, te spreken. Als onze denk- en taalcategorieën volstrekt meerzinnig zijn, is elk menselijk spreken over Gods transcendentie werkelijkheid tot mistukken gedoemd. Zults zou per definitie ook het einde van alle metafysica betekenen. In de bundel wordt deze term echter niet op deze 'suïcidaire' wijze gehanteerd, maar (negatief gezien) gebruikt als kritiek op de eenzijdigheid van de moderne metafysica, die zich te zeer heeft georiënteerd naar het (eenzinnige) kennisideaal van de wis- en natuurkunde, en (positief beschouwd) als een in het licht stellen van wat Van de Wiele 'de multi-dimensionaliereit van het zijn' heeft genoemd. Een dergelijke multidimensionaliereit verzet zich principieel tegen elke integrerende benadering door een eenheidsdenken of speculatieve filosofie. De kritische vraag bij dit project is of het vasthouden aan deze meerzinnigheid uiteindelijk nog wel te verbinden valt met metafysica als radicaal filosoferen. Hoe gaan de auteurs om met de steeds aanwezige dreiging dat het denken, en daarmee ook de metafysica, in een impasse terechtkomt: hoe voortkomen zij m.a.w. dat de meerzinnigheid van de rede en de multidimensionaliereit van het zijn uiteenspatten in een totale incommensurabiliteit? Er wordt in dit verband opvallend vaak verwezen naar die vormen van (radicale) transcendentie die in staat zijn het denken van buiten af te normeren en te begrenzen. De Dijn kent aan het leven een normerend karakter toe om te kunnen gaan met de spanning tussen instrumentele rationaliteit en de zingevende interesse van de mens. Hiermee geeft hij ook ruimte aan een verhalende of mythonome metafysica, die terugkeert naar de onontkoombare categorieën van de leefwereld. Bouckaert stelt dat de ervaring van transcendentie niet alleen de ontologie deconstrueert, maar daar ook de bron en de mogelijkheidsvoorwaarde van is. Decorte benadrukt dat ons denken op een (paradijs)muur stoot als het probeert God begrijpelijk te vat-

ten; het denken wordt conjecturaal en meerzinnig in het contact met het absolute. Maar dit besef maakt tegelijk een openbaring van Gods onvoorstelbaarheid mogelijk. Van de Wiele bekritiseert de ontotheologie, maar ziet binnen een nieuw type van metafysica toch de mogelijkheid om God te affirmeren via de weg van de menselijke moraliteit en de zin voor het heilige. De Bleekere wil vanuit een gelijkaardige kritiek op het *boven*natuurlijke opnieuw de natuur, het leven en de beweging centraal stellen in de metafysica. Allen poegen dus op de een of andere wijze het denken te bevrijden uit zijn typisch moderne toestand van totale bemiddeling door terug te keren naar de onmiddellijkheid van het geleefde leven, de rechtstreekse ervaring van God en het heilige, of de onvoorwaardelijkheid van de ethische verplichting. Maar deze werkwijze doet toch een aantal vragen rijzen. Kan men in onze tijd, waarin alles zo bemiddeld lijkt te zijn dat er alleen nog maar sprake is van neo- of post-, aan het bemiddelde denken wel zomaar een halt toeroepen door te verwijzen naar een onbepaalbare transcendentie? Lopen al de hier genoemde onmiddellijke ervaringen niet het gevaar meegezogen te worden in deze werveling van het denken, zodat zij zich tenslotte alleen nog maar lenen voor een esthetisch-afstandelijke beschouwing? En als men desondanks toch aan een meerzinnige, multidimensionale metafysica vast wil houden, in de zin van een denken van de rijkdom van het leven, is die dan principieel verschillend van de traditionele metafysica als theoretische kennis? De metafysica heeft zich immers van oudsher begrepen als een fundamentele, theoretische reflectie op de basis-categorieën van het leven, zoals goedheid, waarheid en schoonheid, mens en God, leven en dood, de verhouding tussen het ik en de ander etc. Zoals in de geschiedenis wel vaker is gebeurd, dreigt de metafysica hier haar aartsvijand te omarmen en in zich op te nemen.

Ten aanzien van de hier geschetste nieuwe wegen van de metafysica, die zich bewegen binnen de polariteit van een eenheidsdenken een meerzinnige metafysica, kan men zich afvragen of zij wel echt een uitweg uit de crisis van de metafysica bieden. Met de voorzichtigheid die alle metafysici in onze tijd eigen is, zou ik willen voorstellen of een aansluiting van de metafysica bij de hermeneutiek een begaanbare weg is. Kenmerkend voor deze benaderingswijze is een afwijzen van de dominantie van de moderne beheersende, instrumentele rationaliteitsopvatting, die zich het meest uitdrukkelijk manifesteert in de positieve wetenschappen. Op die manier wordt recht gedaan aan de kritiek op het eenzinnige denken. Omdat de hermeneutiek vertrekt van de erkenning van de gesitueerdheid van ons denken, houdt dit positief de erkenning van de heterogeniteit van de werkelijkheid in. Maar tegelijk leeft de hermeneutiek van de overtuiging dat deze situaties met elkaar in dialoog te brengen zijn, en dat hierin ook een belangrijke taak ligt voor de filosofie. Op die manier wordt er een metafysica van de eindige rede mogelijk, die me van essentieel belang lijkt voor een grondige, maar tegelijk ook bescheiden reflectie op de vragen van onze tijd.